S. Afonso Maria de Ligório

Retrato de um moralista

Francesco Chiovaro
SHCSR 45 (1997), 121–153

- I. Ser moralista em Nápoles no século XVIII
  - 1. Moral afonsiana e Congregação redentorista na tempestade
  - 2. Contra a moral afonsiana na Sicília
  - 3. A “retratação” de Ligório
- II. “Fui advogado”
  - 1. A formação
  - 2. O advogado na Theologia moralis
- Conclusão
- Notas

Ao menos com seus biógrafos, Santo Afonso foi afortunado.1 A leitura do documentado artigo de Otto Weiss, publicado há quase dez anos no *Spicilegium historicum*,2 é instrutiva: de 1792 até hoje, cada geração teve ao menos uma biografia própria do santo napolitano. Frequentemente, mais de uma. Nas últimas décadas, além disso, o movimento se acelerou. Como sempre, os redentoristas estão na primeira fila, mas não são os únicos. As razões desse interesse sempre vivo são múltiplas: o renovado interesse dos redentoristas por seu fundador; as avaliações e reavaliações históricas da figura e da obra afonsiana; e, enfim, a busca de justificação para modos de agir e de pensar dos mais diversos, no tempo e no espaço, dentro e fora da Congregação redentorista. Se acrescentarmos o fato de que os biógrafos de Santo Afonso, de Tannoia a Jones — passando por Capecelatro, Berthe e Rey-Mermet — são frequentemente dotados de excepcionais qualidades literárias,3 começamos também a compreender uma das causas do sucesso editorial de algumas dessas biografias, que foram justamente as que transmitiram com maior eficácia a figura do santo napolitano.4

Um dos resultados, certamente não inesperado, dessa abundante atividade biográfica é que a figura de Santo Afonso muitas vezes mudou como num caleidoscópio. Não apenas a figura física,5 mas também o perfil espiritual e humano.6 Não se trata de uma observação crítica: o multiperspectivismo é o nosso modo de nos aproximarmos da realidade histórica. A “vida de Santo Afonso” continuará a ser escrita. Como em muitos outros campos da história — e quase em todos —, cada um encontra nela aquilo que traz consigo.

Foi a partir desse conjunto de constatações que parti para formular algumas hipóteses que me ajudassem a compreender o moralista Afonso de Ligório, hipóteses que deveriam depois ser verificadas sobre a documentação de que dispomos.7 Daí resultou uma espécie de retrato: não o retrato da personalidade do santo, mas de alguns aspectos de seu perfil de moralista, isto é, das motivações profundas que o teriam levado a lançar-se no *mare magnum* da teologia moral de seu tempo, do fim que perseguiu e das conclusões a que chegou no campo do agir moral.

De sua biografia sabemos que Santo Afonso teve duas orientações fundamentais em sua vida: foi primeiro advogado e depois missionário popular. Havia uma relação entre essas experiências e sua paixão pela moral? Foi daí que parti para tentar interpretar a figura do moralista. Em certo sentido, este estudo gostaria de ser uma releitura das experiências fundamentais da vida de Afonso, de suas frustrações e da sublimação à qual o santo chegou por meio da teologia moral.8

Essa relação deveria comportar logicamente duas partes: o advogado-moralista e o missionário-moralista. Assim tinha sido pensada, e assim eu a havia exposto na primeira vez em que tive ocasião de apresentar o perfil de Santo Afonso Maria de Ligório moralista, em duas intervenções no congresso de Antananarivo, de 26 de fevereiro a 2 de março de 1996.9 Continuando a trabalhar sobre essa temática, a matéria cresceu de tal modo em minhas mãos que, nesta sede, preferi limitar-me a estudar sua orientação de advogado e a influência que ela teve em sua visão da moral, reservando-me completar em outro lugar o perfil do missionário-moralista.

A leitura casual de um estranho documento, do qual falarei imediatamente, constituiu, por fim, a ocasião que me levou a enfrentar a temática das relações entre o jurista e o moralista na vida e nas obras do santo.10

I. Ser moralista em Nápoles no século XVIII

Na biblioteca dos Padres Redentoristas de Pagani conservavam-se11 cinco exemplares da segunda edição da *Theologia moralis* de Santo Afonso.12 Pelo *ex libris* sabemos que um desses exemplares havia feito parte da biblioteca do sacerdote e doutor em teologia Tommaso Tortora.13 Na parte interna da capa do primeiro volume estava colada uma folha volante impressa, contendo uma declaração atribuída a Santo Afonso. O padre Maurice De Meulemeester foi o primeiro a notá-la, ao preparar sua *Bibliographie générale des écrivains*

rédemptoristes.[14] Em maio de 1931, o padre Félix Delrue fez dela uma transcrição. Essa declaração foi depois inserida, datilografada e autenticada, na encadernação do primeiro volume da edição crítica de Gaudé — ao menos nos exemplares que circularam na França — entre as páginas 70 e 71.[15] Foi aí que a encontrei, no exemplar adquirido pelos redentoristas de Lyon. Ela diz o seguinte:

“Eu, Afonso de Ligório, vendo-me vituperado por alguns como probabilista, declaro que reprovo absolutamente o probabilismo, e digo que, quando a opinião que está pela lei é mais provável, esta deve em todo caso ser seguida. E, ao contrário, digo que a opinião provável, ou igualmente provável, não pode ser seguida; pois, para agir licitamente, é necessária a certeza moral da honestidade da ação, e essa certeza não pode ser obtida pela simples probabilidade da opinião. E, para dizer tudo sinceramente, confesso ter aderido, nos tempos antigos, à sentença benigna; mas, de muitos anos para cá, retratei-me, conhecendo a verdade; e contra os defensores da sentença benigna defendi fortemente a contrária acima referida, e a publiquei também em vários lugares de minhas obras, como faria observar a quem duvidasse.

“Não faltará quem diga que eu agora, por meros fins particulares, reprovo o probabilismo e me declaro probabiliorista; mas respondo a tal pessoa que, tratando-se de doutrina moral, se eu falasse por meros fins particulares e não segundo minha consciência, eu me julgaria condenado. Digam, portanto, o que quiserem: aquilo que escrevi acima é o meu verdadeiro sentimento; e estou pronto a sustentá-lo com todas as minhas forças contra quem me contradissesse. E a mesma sentença seguem também os meus companheiros.”

A declaração não estava assinada. A mesma mão do *ex libris* havia acrescentado uma data: “1778”.

Quem havia redigido e mandado imprimir essa declaração? E por quê? O que tinha acontecido em 1778?

1. Moral afonsiana e Congregação redentorista na tempestade

Como sabem todos os que se interessaram pela história da Congregação redentorista, os anos de 1775–1779 são anos cruciais para a sobrevivência do Instituto afonsiano.[16] Em Nápoles, o

Instituto é atacado em juízo pela dupla Sarnelli-Maffei, inimigos declarados das casas de Ciorani e Deliceto. As motivações iniciais para obter a dissolução da Congregação eram de natureza jurídico-patrimonial: as casas redentoristas teriam sido fundadas sem autorização do rei ou, em todo caso, ultrapassando em muito as concessões reais, tanto no aspecto organizativo interno quanto no modo de adquirir e gerir os bens da comunidade.

A causa arrastava-se sem vigor havia cerca de dez anos quando, em 13 de outubro de 1775, o marquês Bernardo Tanucci encarregou o fiscal Fernando de León de verificar as acusações feitas contra os redentoristas.17 No centro das novas argumentações contra o Instituto veio a situar-se a moral afonsiana. Os redentoristas — sustentava, entre outras coisas, De León — nada fariam senão perpetuar na Igreja a moral jesuítica. O chefe dessa tendência seria seu próprio fundador, Afonso Maria de Ligório. Suas obras de teologia moral se fundamentariam em autores jesuítas, Hermann Busembaum à frente. A primeira consequência do novo ponto de acusação foi a transferência, nos primeiros dias de janeiro de 1776, da causa da jurisdição ordinária da Real Câmara de Santa Clara para a Junta dos Abusos, a mesma que havia ordenado a supressão da Companhia. “Não nos resta outra esperança senão Deus, que é mais poderoso que Tanucci e que todos”, escreveu desconsolado o fundador, em 23 de janeiro de 1776.18

2. Contra a moral afonsiana na Sicília

Por que a moral? Para compreender a gravidade da acusação e o risco real de dissolução do Instituto, é preciso recordar que a batalha legal contra a moral afonsiana era uma história já antiga de alguns anos. Os pródromos tinham ocorrido na Sicília, em 1769: os redentoristas haviam sido acusados de propagar e praticar a moral da Companhia de Jesus, recentemente suprimida em Nápoles.19

Dessa primeira investida contra a moral afonsiana junto aos poderes civis e das preocupações que ela criou na Congregação, restou-nos, entre outras coisas, o testemunho da contida correspondência entre Afonso de Ligório e Pietro Paolo Blasucci, superior da missão siciliana.20 Nasceu daí uma verdadeira discussão entre Ligório e Blasucci. Este último deixou-se convencer, ou ao menos fingiu deixar-se convencer, por seu fundador,21 mas percebeu que não bastariam as sutis argumentações afonsianas para afastar a tempestade que ameaçava expulsar os redentoristas da Sicília. Restava, a seu ver, uma única solução: separar a causa da Congregação da causa de monsenhor de Ligório.22

Na realidade, Blasucci permaneceu convencido de que, apesar de suas declarações em contrário, Afonso era um probabilista que não percebia sê-lo. Prova disso é o que ele escrevia em 3 de abril de 1769 ao padre Giovanni Villani, então vigário geral de Santo Afonso para os

assuntos da Congregação:

“Em Palermo, o consultor Targiani e outros ministros da Junta Jesuítica olham de mau modo para a nossa pobre Congregação, porque, em razão da moral busembaumista de monsenhor Ligório, creem que a Congregação professa por Instituto a provável jesuítica, ou a mesma doutrina dos jesuítas [...] Monsenhor Ligório não faz outra coisa senão defender seu equiprovável, que na verdade se reduz à defesa do puro provável, e com sua nova *Apologietta*[23] recoze, pelo que ouço, as razões já digeridas contra Patuzzi. Ele crê, com a candura de seu coração, poder convencer e converter ao probabilismo os ministros de Palermo, os quais, unidos ao restante do mundo, fazem guerra sangrenta ao jesuitismo e a qualquer um que demonstre para com ele perniciosa adesão.

“Caríssimo padre, se nosso monsenhor, velho de 74 anos, viveu e morre com a ideia probabilista, isso não lhe causa dano. Assim o sentiu e assim o sente; e por sua boa intenção receberá o prêmio de Deus. Mas traz a ruína e o descrédito universal de nossa Congregação a opinião de que todos nós herdamos de nosso fundador a lassidão jesuítica, hoje reputada a peste do mundo.”[24]

O tom da carta deixa entrever que Blasucci não era o único a pensar assim dentro da Congregação redentorista.

O meio mais apropriado para convencer os inimigos da Congregação da estraneidade do Instituto em relação à doutrina moral de seu fundador pareceu-lhe ser a redação e publicação de uma nova moral para uso da Congregação, uma espécie de manual oficial do Instituto que fizesse esquecer a *Theologia moralis* do fundador. Na já citada carta de 22 de março, ainda de 1769, juntamente com uma pomposa profissão de iluminismo, Blasucci enviara até mesmo o frontispício da futura obra a Deodato Targianni, o poderoso conselheiro da Junta Jesuítica de Palermo.[25]

Blasucci e seus confrades com ele tiveram de abandonar a Sicília no verão de 1773. O caso da moral laxista do fundador pareceu arquivado. As argumentações do fiscal De León o reabriam em Nápoles, em condições muito mais desfavoráveis.

3. A “retratação” de Ligório

Santo Afonso pressentira o rumo que os acontecimentos tomavam depois que Tanucci começara a interessar-se mais de perto pelo destino do Instituto. E a experiência siciliana não havia sido em vão. Na mesma carta de 23 de janeiro de 1776 ao padre Angelo Maione, seu procurador em Nápoles, na qual acusa o golpe da transferência da causa para a Junta dos Abusos, ele dá instruções para que seja publicada uma retratação sua. Escreve:

"Ouço dizer que León [De León] teve alguma discussão com Celano por causa de nossa doutrina; mas admiro-me de que Celano não tenha respondido que é verdade que eu, quando jovem, sustentei alguma doutrina benigna, mas depois me retratei há muitos anos, e me declarei probabiliorista, e sobre isso escrevi vários livros depois de me retratar. Mas ouço que Celano não respondeu assim a León, como já respondeu Vivenzio a Tanucci, o qual replicou: então fizeram-no retratar-se.

"Seria bom que Celano, quando surgisse a ocasião, publicasse esta minha retratação; que a fiz não por causa da causa, mas porque assim a sentia em consciência, e por isso a escrevi em vários livros que fiz depois; de outro modo, jamais me teria retratado, retratando-me contra minha consciência."[26]

Essa carta nos esclarece sobre os seguintes pontos:

1. existia uma retratação (*rivocazione*) de Afonso antes de 23 de janeiro de 1776. Com toda probabilidade, ela fora redigida em janeiro daquele ano ou no fim de 1775, quando se soube dos primeiros ataques de De León contra a moral afonsiana;
2. o padre Maione, que acompanhava o caso em Nápoles, e os advogados da Congregação estavam autorizados — antes, eram convidados — a publicá-la e, sobretudo, a notificá-la a Tanucci. Coisa que já fizera o advogado Nicola Vivenzio,[27] enquanto Gaetano Celano parecia contemporizar;[28]
3. a retratação — nesta carta como no documento tomado em exame — é em si bastante equívoca. A prova principal do probabiliorismo de Afonso resultaria de suas obras publicadas, das quais sabemos que caminham em sentido bem diverso;
4. Tanucci, que devia conhecer bem seu adversário, parece o único a ter compreendido o sentido da retratação de Afonso: "Então fizeram-no retratar-se". A suposta retratação não era o resultado de uma nova e madura reflexão, mas uma saída atribuível mais aos outros — os "companheiros" — do que ao próprio Afonso.

Seja como for, por ora interessava apenas constatar que, desde o início de 1776 ou, mais provavelmente, desde o fim de 1775, devia existir um documento que continha a "retratação" do santo e sua profissão de "probabiliorismo". Temos confirmação disso numa carta de 5 de maio de 1776 ao sacerdote Vincenzo Di Maio, professor na Universidade de Nápoles:

“Além disso, saiba V. S. Ilustríssima que eu e meus companheiros fomos tachados por alguns de seguidores dos probabilistas e de seguidores dos jesuítas; e, entre outras coisas, disseram que entre nós não se estuda, e por isso somos uma corja de ignorantes.

“Mas isso não é verdade. Quisesse Deus que todas as religiões fizessem estudos tão ordenados como os fazem os nossos jovens! Eles, além da língua latina e da retórica, estudam por dois anos a filosofia, por outros dois anos a teologia escolástica, e por mais dois anos a moral.

“Nós, porém, não seguimos a doutrina dos jesuítas, nem na escolástica nem na moral; porque não somos probabilistas, mas verdadeiros probabilioristas. E por isso, para desenganar as pessoas, tive de publicar um pequeno manifesto do sistema que sustentamos, do qual incluo aqui uma cópia, e peço a V. S. Ilustríssima que a faça ler ao senhor cônego [Giuseppe Simioli].”29

Os editores das *Lettere* pensam, com alguma razão, que o “pequeno manifesto do sistema que sustentamos” seja a *Dichiarazione del sistema che tiene l’autore intorno alla regola delle azioni morali*, publicada em 1774.30 É possível. Mas a expressão “pequeno manifesto”, além disso “incluído” numa carta, faz pensar mais numa folha do que num livro. Além disso, a expressão “não somos probabilistas, mas verdadeiros probabilioristas” não se encontra na *Dichiarazione del sistema*; ao passo que é claro o referente ao “declaro-me probabiliorista” do documento tomado em exame.

Por fim, em 4 de julho de 1776, numa carta ao mesmo destinatário, o santo escreve:

“Quanto ao *Monito* conhecido, pensamos com meus companheiros — também para agradar ao senhor cardeal Banditi, arcebispo de Benevento, que o deseja — em publicar um novo livro de moral, mas mais breve que a moral já impressa, que seja conforme ao cartão que lhe enviei.

“Eu disse a meus irmãos que, por causa da cabeça que tenho arruinada, não me fio em redigir esta nova Moral; por isso dei a incumbência a um de nossos irmãos muito hábil para realizá-la [Pietro Paolo Blasucci], e já mandei chamá-lo da Sicília, onde atualmente se encontra com outros companheiros para a missão da diocese de Girgenti, enviada por mim para lá por ordem do rei, nosso senhor.

“Assim espero em breve o dito nosso companheiro para fazê-lo começar a obra, na qual ao menos quero revisar tudo o que se escrever, enquanto eu estiver vivo. Digo assim porque me sinto muito abatido; e, por outro lado, para completar-se a obra segundo o que foi designado, com a assistência ainda de outros companheiros por nós destinados a isso, é necessário algum tempo; tanto mais que eu não posso aplicar-me por longo tempo.”31

O ponto central da carta é o projeto de um novo texto de moral que deveria ser conforme ao “cartão que lhe enviei”. Procedamos com ordem.

Probabiliorista?

O “cartão” é certamente o “manifesto do sistema que sustentamos”, anexado à carta precedente. Se agora é definido como “cartão”, não pode tratar-se de um livro. O “manifesto do sistema” não pode, portanto, referir-se à *Dichiarazione del sistema* publicada em 1774. Deve tratar-se de uma folha contendo uma profissão “probabiliorista” de Afonso e de seus companheiros, para não serem tachados de jesuitismo e sofrerem a mesma sorte da Companhia de Jesus. Sem querer afirmá-lo com certeza absoluta, parece-me que o estranho documento tomado em exame seja exatamente o “manifesto do sistema que sustentamos”. Todos os indícios convergem nesse sentido.

Quem foi o autor material do documento? Não sabemos. Mesmo admitindo que o redator material tenha sido um de seus “companheiros”, não se pode negar que o redator trabalhou com a plena aprovação do santo, que dele se serve várias vezes entre janeiro e julho de 1776. É significativo que não se fale mais dele a partir do fim de 1776, isto é, depois que, caído Tanucci, a causa retorna ao seu curso normal. É inteiramente óbvio que as cópias circulantes na Congregação tenham sido destruídas. E também é inteiramente normal que a única cópia restante não provenha de uma biblioteca redentorista, mas daquela do sacerdote Tommaso Tortora. Sabemos também, pelo que se disse a propósito de Blasucci, que os “companheiros” de Afonso, ao menos alguns deles, estavam inteiramente de acordo com essa declaração: eles não estavam dispostos a ver suprimida a Congregação para segui-lo em suas opiniões, tanto mais que, pensavam, se tratava de opiniões.

Esse documento levanta um problema muito mais delicado: podia Afonso redigir ou mandar redigir uma declaração semelhante?

Dir-se-ia que Santo Afonso, na longa luta pela sobrevivência de seu Instituto e sob a pressão de

seus confrades, se convenceu de que não se tratava, afinal, de uma questão de fundo, mas de uma questão de termos: “probabilista” e “probabiliorista”. Ninguém queria mais ouvir falar de “probabilismo”? Pois bem, que fosse “probabiliorismo”, contanto que não se tocasse no conteúdo doutrinal de sua moral. No fundo, o equiprobabilismo que ele vinha elaborando podia ser considerado a doutrina “mais provável” entre os sistemas controversos que agitavam a moral do tempo. Uma solução que certamente pode nos surpreender, mas que corresponderia à sua mentalidade de advogado chamado a salvar o que fosse possível: o Instituto e a essência de sua moral. Aquele seu remeter-se às obras publicadas para sustentar seu “probabiliorismo” soa no mínimo estranho, para não dizer equívoco.

Felizmente, estamos melhor informados sobre o uso que ele faz do termo “probabiliorista” nos anos que precedem sua “retratação”. Aqui e ali, nas cartas entre 1767 e 1775, Santo Afonso se declara probabiliorista. Já numa carta de 28 de março de 1767 escrevia:

“Quanto ao sistema, eu já sou probabiliorista; tuciorista, não; mas probabiliorista [...] porque, onde a opinião pela lei é certamente mais provável, digo que não se pode seguir a menos provável pela liberdade. Quem diz, porém, que entre duas prováveis iguais deve seguir-se a mais segura, esse é tuciorista, e não probabiliorista.”[32]

Mais claro ainda é o uso que faz do termo “probabiliorista” numa carta a Blasucci de 5 de agosto de 1772. Começa com uma observação mordaz sobre os políticos que se envolvem nas questões morais:

“Esse [Targianni] é um daqueles que falam contra a provável, mas não entendem o que quer dizer provável, nem mais provável, nem probabilíssima.”

E continua:

“Continuai a dizer que eu e todos somos probabilioristas, e esta é a verdade; pois eu digo que a provável não pode ser seguida enquanto provável, uma vez que, para agir bem, é necessária a certeza moral; portanto, a simples probabilidade não dá fundamento bastante para agir bem.

“[...] Quando, porém, a opinião pela liberdade é igualmente provável, então não é que se possa

seguir essa opinião porque é provável, mas porque então a opinião pela lei não obriga, porque a lei não está promulgada; então está promulgada a dúvida, ou seja, a questão se existe lei, mas não está promulgada a lei."[33]

Este último texto explica claramente a profissão "probabiliorista" de Afonso. Se Targianni primeiro, e depois De León e Tanucci, não a compreendiam, que podia fazer o santo?

E a nova moral?

Na carta de 4 de julho a Di Maio, Santo Afonso anunciava a redação e publicação de um novo manual de moral. Era a velha ideia de Blasucci que agora era retomada, quando as coisas se punham para pior. Se a "retratação" não bastava, um manual oficial de moral para os redentoristas convenceria até os mais desconfiados.

Naturalmente, o primeiro a ser consultado foi Blasucci, que se encontrava mais uma vez em missão em Agrigento. Blasucci resumiu sua opinião em três pontos que deveriam caracterizar a nova moral: 1. não se deve tentar reformar a obra de Monsenhor: demasiadas polêmicas e demasiada extensão; 2. é preciso contentar-se com uma pequena obra em um ou dois tomos em quarto, intitulada *Elementa seu Institutiones Theologiae Moralis ad usum Alumnorum CSSR etc.*; 3. não deve ser uma obra de casuística, mas uma obra de "bom filósofo moral que raciocina e demonstra como teólogo profundo".[34]

Blasucci havia preconizado primeiro o novo manual e, com sua carta, demonstrava ter ideias claras sobre como proceder. Foi, portanto, chamado de volta da Sicília[35] para ser colocado à frente de um grupo de redentoristas que redigiria a obra. Também deveria colaborar o padre Alessandro Di Meo. Santo Afonso reservou-se apenas o direito de "revisar tudo o que se escrevesse, enquanto estivesse vivo".[36] Na realidade, nada se fez. Desde o fim de 1776 não se fala mais nem de "retratação" nem de "nova moral".

Para a Congregação e para a moral afonsiana, a situação mudava para melhor. Em outubro de 1776, a queda do poderoso ministro Bernardo Tanucci, particularmente adverso à Companhia de Jesus e a tudo que de perto ou de longe pudesse assimilar-se aos jesuítas, pareceu clarear o horizonte.[37] Ficara apenas o fiscal De León a batalhar contra a Congregação e contra a moral afonsiana. Em 17 de fevereiro de 1777, o fiscal publicou sua relação, que nos foi conservada em boa parte por Tannoia.[38] No fim de março, para defender a si mesmo e a sua Congregação, Santo Afonso interveio pessoalmente junto ao rei com um longo memorial defensivo, que nos foi

conservado quase integralmente.[39] O tom desse memorial respira a confiança do fundador no bom resultado da causa da Congregação. Santo Afonso atesta mais uma vez não seguir a moral da Companhia e explica em que consiste seu "probabilismo".[40]

Que necessidade havia de se declarar "probabiliorista" em 1778? A data aposta manualmente por Tortora, ou por quem quer que fosse, no estranho documento é inexata.

Em 1778, caminhava-se, portanto, para a conclusão de uma longa história.[41] O processo contra a Congregação foi depurado da questão da "moral jesuítica" e prosseguiu em trilhos estritamente legais. Em 21 de agosto de 1779, um primeiro despacho do rei autorizava os missionários a continuar sua obra e aprovava sua organização interna, fazendo prever em que sentido se movia agora a corte napolitana.[42]

Em 1779 saía a oitava edição da *Theologia moralis*,[43] aquela que unanimemente é considerada a definitiva e a expressão mais completa da moral afonsiana. E na edição de 1779 Afonso não faz profissão de probabiliorismo, ainda que tome o cuidado de temperar certas posições suas. Há, contudo, nessa última edição, a confirmação de um método que podemos considerar definitivo. Ele se apoia em dois princípios: a importância primária da razão na busca da verdade moral,[44] independentemente dos resultados a que ela chega; e a convicção pessoal do autor de que o caminho mais estreito nem sempre é o caminho mais seguro para dirigir as almas.[45]

Uma última consideração sobre esse caso. Em 1779, Santo Afonso tinha 83 anos. Cerca de trinta anos antes, em 1748, havia publicado a primeira edição de sua *Theologia moralis*, tomando como comentário a obra de um jesuíta, Hermann Busembaum.[46] Ele se submetera a esse trabalho sobretudo para formar os jovens de sua Congregação no ofício de confessores.[47] Pietro Paolo Blasucci havia sido um desses jovens formados por Afonso antes de se tornar uma das personalidades mais eminentes, talvez a mais eminente, da segunda geração de redentoristas. Não se pode dizer que o empenho afonsiano tivesse obtido o resultado esperado, ao menos no campo da moral. Como homem prático, Afonso havia tomado consciência disso desde 1763.[48]

II. "Fui advogado"[49]

Detive-me talvez mais do que o devido no "estranho documento" para evidenciar a mentalidade de advogado que está subjacente ao modo de agir de Afonso nos assuntos da vida cotidiana e

nas vicissitudes em que foram envolvidas sua Congregação e sua moral. Mencionei *en passant* a moral afonsiana. Agora é tempo de estudar mais de perto as relações que existem entre o advogado e o moralista.

A primeira pergunta que vem à mente é a seguinte: como justificar a paixão de Santo Afonso pela moral? Conhecemos as respostas, digamos assim, de primeiro grau: porque ele se encarregou — era o superior geral — do ensino da teologia moral aos jovens de sua Congregação;[50] porque a experiência das missões populares o convenceu da importância da teologia moral para seu apostolado e para o apostolado de seus congregados.[51] Mas o ensino da moral o ocupou apenas por alguns anos em Deliceto e em Ciorani; e Afonso não foi o único missionário popular nem o único confessor de seu tempo. Um interesse capaz de manter um homem ocupado durante toda a vida e de levá-lo a contrariar as ideias correntes nesse campo devia ter tido motivações mais profundas. Procurei detectá-las em sua formação inicial, em seu modo de enfrentar os problemas morais e em sua maneira de argumentar.

Ao que sei, o primeiro que se colocou o problema da formação jurídica do santo, relacionando-a com sua futura atividade de moralista, foi o padre Ambrogio Freda, em um estudo que apareceu em 1940 e que se concluía com estas palavras: "A preparação jurídica de Afonso foi providencial para sua atividade científica de moralista [...] porque lhe deu aquela ampla e profunda erudição jurídica que corrobora suas construções morais, e o educou naquela escola de praticidade que lhe permitiu olhar para a realidade e a concretude dos fatos morais, penetrar suas intimidades e julgá-los à luz da prudência cristã".[52] Posteriormente, acenaram para a importância dessa formação o padre Domenico Capone, o padre Théodule Rey-Mermet e o padre Marciano Vidal.[53]

Devo acrescentar que um estímulo ulterior para buscar as marcas da advocacia na moral de Afonso me veio do estudo da vida e da obra do beato Gennaro Maria Sarnelli.[54] Mais precisamente, da leitura das *Ragioni cattoliche e politiche contro la prostituzione*.[55] Sarnelli fora advogado como Afonso e, como Afonso, havia trocado a toga pela batina. Quando tentou extirpar uma chaga social como a prostituição, recordou-se de ter sido advogado e pôs em ação os meios que lhe eram mais congeniais: sua benignidade para com as prostitutas não o impediu — antes, aconselhou-o — a constituir um dossiê da legislação vigente contra a prostituição e a exigir sua aplicação pelas autoridades. Era minha impressão, além disso, que a prática do foro dera a Sarnelli e a Ligório um modo novo de enfrentar os "casos", menos hipotéticos e mais aderentes à vida real dos cristãos. Os "casos", estudados em geral à mesa pelos moralistas clássicos, tornavam-se as "espécies de fato" do advogado, que fazia referência a episódios reais.[56]

Se a tudo isso acrescentarmos que, na Congregação redentorista das origens, o número de juristas é relativamente impressionante, convencer-nos-emos facilmente de que a hipótese de partida não é tão descabida.[57] Havia, em suma, um conjunto de elementos dos quais partir.

1. A formação

Direi logo de um obstáculo, a meu ver o mais grave, de toda obra biográfica quando procura alcançar as motivações profundas que determinam a interpretação global de uma vida: os limites impostos pela documentação.

Para Santo Afonso, como para todos os santos — mas trata-se de um problema biográfico e não apenas hagiográfico — a documentação começa tarde, quando o protagonista atrai para si a atenção dos contemporâneos. O pouco ou muito que se dirá de sua infância e juventude já será uma tentativa de canonização. Isto é, será orientado: opera-se uma seleção dos episódios — chega-se até mesmo a criá-los — para neles captar os "sinais da futura santidade", como se lia no segundo noturno do breviário. Isso por duas razões: a primeira, porque o hagiógrafo tem como preocupação principal a narração de uma vida santa; a segunda, porque, até algumas décadas atrás, os hagiógrafos — e não só os hagiógrafos — viam na infância e na juventude um período da vida que não tem importância em si: no melhor dos casos, ele não pode valer senão como introdução, um preâmbulo ao relato da vida adulta, a única que conta.

O primeiro biógrafo de nosso santo, o padre Antonio Maria Tannoia, não escapa a esse modo de pensar. Devemos a ele a coleta do primeiro material sobre a infância e a juventude de Afonso, material que ele obtém por meio de uma investigação junto aos amigos e companheiros de Afonso; chegará até a entrevistar dona Anna Cavalieri, a mãe de Afonso.58 Mas tudo é ordenado a entrever os famosos "sinais-indícios" do personagem que unicamente interessa ao hagiógrafo: "Monsenhor Afonso Maria de Ligório, bispo de Santa Ágata e fundador da Congregação do Santíssimo Redentor". Ele traçou, contudo, um esquema narrativo que os biógrafos sucessivos seguiram, embora precisando-o e corrigindo-o em muitos pontos.59

Os processos diocesanos de canonização, realizados em Nocera dei Pagani e em Santa Ágata dos Godos,60 não enriquecem muito o nosso conhecimento: os contemporâneos da juventude do santo estavam todos mortos quando os processos tiveram início. Os testemunhos são, portanto, todos *ex auditu*. Além disso, as perguntas dirigidas às testemunhas, preparadas pelo postulador da causa, eram também dirigidas: queriam averiguar a santidade do servo de Deus tal como era entendida no fim do século XVIII. Resultado: nesses testemunhos, o acento é posto quase unicamente nas práticas de piedade durante a infância e a juventude do servo de Deus; quase nada foi dito sobre os estudos jurídicos de Afonso e sobre seu modo de exercer a profissão de advogado.61 Em conclusão, não parece que haja muito a esperar dessa fonte.62

A correspondência — aquela publicada no primeiro centenário da morte — começa com uma carta de 1730, quando Santo Afonso tinha 34 anos.63 Ainda que muitas outras cartas tenham

sido depois publicadas, nenhuma se refere ao período precedente.64 Giuseppe Orlandi, que prepara a edição crítica, me assegura que nenhuma carta é anterior a 1730.65

O que sabemos do *curriculum vitae* do advogado Afonso de Ligório resume-se aos seguintes pontos:

- exame de admissão e matrícula na faculdade de direito (1708);
- estudos de direito na Universidade de Nápoles (1708–1713);
- doutorado *in utroque iure* (1713);
- estágio junto a Perrone e aos Caravita (1713–1715);
- exercício da profissão de advogado (1715–1723);
- renúncia ao exercício da advocacia depois da causa perdida (julho de 1723).66

Até agora não disse senão coisas óbvias. Quis recordá-las e sublinhá-las porque minha hipótese interpretativa está fundada sobre esse esboço de fatos. Em 1723, Afonso tem 27 anos. Sua formação intelectual e profissional está completa. Todo o período formativo da vida de Afonso está centrado na ciência do direito, em vista do exercício da profissão de advogado. Ele fora educado, portanto, para o ofício de defensor: a lei de um lado, o acusado do outro. O advogado situa-se no meio, não como o magistrado preocupado em fazer respeitar a lei, mas como o defensor preocupado em que sejam reconhecidos os direitos do acusado.67

A essa visão da vida e do mundo dos homens Afonso foi iniciado aos doze anos. Talvez essa vocação não tenha sido espontânea; talvez a influência de seu pai tenha sido determinante; é certo, porém, que ele se consagrou a essa profissão com seriedade e competência durante uma década.68 Essa atitude, espontânea ou induzida que seja, não pode deixar de marcar toda a vida de um indivíduo. A adolescência e a juventude de Afonso deixam assim de ser um preâmbulo e acabam por tornar-se uma das chaves interpretativas, talvez a mais decisiva, para compreender o moralista.

Essa atitude fundamental é confirmada pelo único documento direto de que dispomos para esse período. Também os biógrafos mais recentes e mais críticos69 parecem concordar em aceitar como autêntico aquele tipo de "código moral do advogado" redigido por Afonso no início do exercício de sua profissão e transmitido por Rispoli.70 Trata-se de um resumo em doze pontos dos princípios fundamentais de ética profissional. Para mim basta observar que essa deontologia profissional parece girar em torno da noção de "cliente": o advogado não tem razão de ser senão por seu cliente. Fala-se dele explicitamente nos pontos 3, 4, 6 e 10, mas ele é pressuposto em todos os outros:

"3. Não se deve sobrecarregar o cliente com despesas indevidas; caso contrário, recai sobre o

advogado a obrigação da restituição.

4. As causas dos clientes devem ser tratadas com aquele empenho com que se tratam as causas próprias.
5. A demora e a negligência dos advogados muitas vezes prejudicam os clientes, e os danos devem ser reparados; caso contrário, peca-se contra a justiça.
6. Um advogado que perde uma causa por sua negligência carrega a obrigação de reparar todos os danos a seu cliente."[71]

A advocacia havia formado a psicologia de Afonso para a defesa, para tomar partido pelo cliente. Insistir nessa formação parece-me importante porque Afonso entrou em contato com a teologia — dogmática e moral — aos 27 anos, e foi ordenado sacerdote aos 31.

E a conversão? O próprio Afonso fala do domingo 29 de agosto de 1723 como do "dia de minha conversão".[72] Naquele dia, com efeito, teve uma iluminação no Hospital dos Incuráveis e tomou a decisão de abandonar definitivamente o exercício da advocacia.[73] Nós sabemos hoje que toda "conversão", por mais profunda e radical que seja, não destrói — não pode destruir — a orientação global de uma vida determinada nos anos da infância e da juventude. E a formação de Afonso tinha sido a de um advogado. Em 1779, aos 83 anos, ele o recorda ao padre Francesco Antonio De Paola, que não o mantinha informado dos assuntos da Congregação nos Estados Pontifícios:

"V. R. termina dizendo: deixai que eu faça. Eu nunca vos impedi de fazer, mas nunca entendi que as coisas da Congregação fossem tratadas sem que eu fosse informado. Pela graça de Deus, ainda não estou morto, nem perdi o juízo; ao contrário, fui advogado, fui bispo, e tive de tratar tais assuntos várias vezes."[74]

2. O advogado na *Theologia moralis*[75]

Diante da escassez da documentação biográfica — pois da infância e da juventude de Afonso sabemos mais do que sabemos de outros santos, mas ainda é pouco em relação ao que gostaríamos de saber — nasce espontaneamente o recurso à obra do moralista, para ver o que resta do advogado Afonso de Ligório. E naturalmente a pesquisa começa pela *Theologia moralis*.

O que procurar na *Theologia moralis*? Três pistas me pareciam interessantes a seguir: verificar se, e em que número, estavam presentes as fontes jurídicas com as quais o santo tivera familiaridade nos anos de sua formação; examinar aqueles tratados da *Theologia moralis* que, por sua natureza, são mais estreitamente ligados à matéria jurídica; procurar, enfim, captar o modo de argumentar de um ex-advogado.

As fontes jurídicas

Dado por suposto que a teologia moral é uma ciência global e que suas fontes abrangem tudo o que tem a ver com o comportamento humano e cristão — e, portanto, Sagrada Escritura, concílios, patrística, liturgia, história, literatura, medicina, antropologia e ainda outras ciências —, excluí metodologicamente todas as citações que se referem a essas matérias, para notar, entre as cerca de setenta mil citações da *Theologia moralis*, apenas a presença das citações jurídicas. Parti do pressuposto de que não se pode ter estado imerso no mundo do direito durante quinze anos ou mais e depois apagar tudo da própria mente, tanto mais que moral e direito são — e sobretudo eram consideradas — matérias limítrofes. De resto, o próprio santo doutor, já no prefácio à primeira edição da *Theologia moralis*, notava, logo depois das citações das principais obras de moral, os textos canônicos e civis reportados em sua obra.[76]

Ao recolher a lista das obras jurídicas presentes na moral afonsiana, ajudei-me com o *Index auctorum et operum* que se encontra no fim do quarto volume da edição crítica da *Theologia moralis* organizada pelo padre Léonard Gaudé.[77] Em 1912, ano da publicação do quarto volume, o padre Gaudé já havia morrido.[78] Os editores que cuidaram da impressão publicaram essa lista ou *Index* tal como a encontraram nas fichas de Gaudé, limitando-se a completar algumas lacunas.[79]

Reconheçamos que a lista do padre Gaudé constitui apenas um plano de trabalho que precisava ser ulteriormente refinado. Tratava-se sobretudo de um trabalho minucioso de verificação sobre dois pontos capitais: quais eram as fontes, jurídicas e não jurídicas, que Santo Afonso cita de primeira mão; quais aquelas que já se encontravam citadas em Busembaum ou nos outros tratados de moral consultados.[80] Para as citações diretas, seria depois necessário perguntar de qual edição Santo Afonso pôde servir-se.

Que Santo Afonso, sobretudo para a moral, pôs a contribuir os estudantes e os jovens padres da Congregação, nós o sabemos *aliunde*;[81] mas não estamos informados sobre os detalhes dessa enorme operação. Quanto às edições que circulavam em Nápoles e arredores, o trabalho se anuncia ainda mais complexo, porque é evidente que algumas edições referidas na lista de Gaudé não podiam ser aquelas que Santo Afonso teve em mãos.

Apesar desses limites, a lista de Gaudé ainda é útil se quisermos formar ao menos uma ideia geral do substrato jurídico da moral afonsiana. Como se sabe, a lista enumera 885 autores citados direta ou indiretamente na *Theologia moralis*. Partindo dessa lista, restava apenas anotar as obras jurídicas, tanto canônicas quanto civis, distribuindo-as, segundo os critérios modernos, em fontes e literatura jurídica canônica e civil. Esse elenco, que me proponho publicar assim que possível, serve para dar uma ideia da amplitude da informação jurídica.82 Contento-me por ora em tirar uma única conclusão. Os autores citados — fontes, literatura canonística e literatura civilística, todos juntos — são 205, isto é, 24,15% do total. Encontramo-nos, portanto, diante da fonte numericamente mais importante da *Theologia moralis*: nenhuma outra matéria, nem mesmo os tratados de moral referidos, é tão numerosa.

Essa conclusão deve ser tomada com benefício de inventário por duas razões: o número das fontes, por si só, não indica a influência preponderante de um tipo de literatura; seria necessário também levantar o número das citações de cada fonte e a importância que ela ocupa no contexto da *Theologia moralis*. Resta o fato dessa presença enorme do direito numa obra de moral, ainda que, como notei pouco antes, se tratasse de matérias limítrofes e, até algumas décadas atrás, o direito fosse considerado como a preparação por excelência para o estudo e o ensino da moral.

Os tratados jurídicos

Sabemos que, a partir da quinta edição da *Theologia moralis*,83 sobretudo em razão das tempestades que se desencadearam contra a Companhia de Jesus em geral e contra a *Medulla* de Busembaum em particular,84 Santo Afonso teve a ideia — mais precisamente, seus confrades tiveram a ideia, que ele aceitou — de suprimir inteiramente o texto do jesuíta Hermann Busembaum e de reescrever inteiramente todos os tratados.85 A idade, as múltiplas ocupações e a saúde precária o impediram. Começou por reescrever inteiramente o tratado *De conscientia*.86

Mas o *De conscientia* não foi o único tratado reescrito por Afonso. Há ao menos outro tratado inteiramente redigido por Santo Afonso, o *De actibus humanis in genere*,87 no qual são retomados de maneira ainda mais clara — porque não impregnada de polêmicas — os princípios jurídicos do bem e do mal moral como conformidade ou desconformidade com a lei, e da liberdade como pressuposto indispensável para falar de responsabilidade e, portanto, de moralidade. O mesmo deve ser dito de outro tratado preliminar, o *De justitia et jure*.88

Sem pretender examinar todos os aspectos jurídicos levantados na *Theologia moralis*, não posso

deixar de notar que o advogado se percebe sobretudo naqueles tratados que pertencem em grande parte ao direito civil concernente à propriedade, isto é, no tratado do sétimo mandamento.89

O modo de argumentar

Como se sabe, Santo Afonso entrou no campo da teologia moral pela porta de serviço: em 1746, num pequeno tratado intitulado *Lettera ossia dissertazione sopra l'abuso di maledire i morti*, atacava aqueles que sustentavam que a maldição dos mortos fosse pecado mortal. Não só. Em muitas dioceses, às quais ele se dirigia com as missões, a maldição dos mortos era também um pecado reservado. Esse tratadinho lhe proporcionou alguma celebridade e alguns insultos90, graças sobretudo à polêmica que suscitou, mas está hoje perdido.91 Podemos, porém, reconstruir seu modo de argumentar graças à *Epistola responsiva* inserida na *Theologia moralis*, que trata da mesma matéria,92 e sobretudo graças a um fragmento de carta publicado na *Corrispondenza speciale*.93

O advogado tornado padre apoia-se em três princípios que depois guiarão sua pesquisa moral, mas que vemos claramente formulados nessa pequena obra, e melhor ainda no fragmento da carta citada: "os confessores devem impedir os pecados"; "deve-se entender o que o povo crê"; "deve-se sustentar aquilo que é conforme à razão". Considerando o contexto, eu os traduziria assim: a. não se deve onerar as consciências com pecados inexistentes; b. a intenção de qualquer ação é determinante para julgar sua qualidade moral; c. a própria ação só pode ser considerada boa ou má se a razão a indicar como tal. Era um início. Um início importante, porque deixava claramente entender em que sentido a pesquisa de Afonso era psicologicamente orientada.

Dois anos depois, as anotações à *Medulla theologiae moralis* de Busembaum94 puseram Afonso em contato com o conjunto dos problemas éticos que então se debatiam entre os católicos. Ele entrou aí com a mentalidade de um advogado, não tanto preocupado em definir o bem e o mal em si, mas a imputabilidade das ações humanas.95 Por isso não se preocupou com sistemas metafísicos para definir o bem e o mal, mas com a responsabilidade. Foi em busca de um critério universal capaz de sair da dúvida prática. E esse critério encontrou em dois aforismos jurídicos que havia estudado bem ao se preparar para sua profissão de advogado e que reencontrou na questão, então muito debatida entre os moralistas, das relações entre a lei e a liberdade. O primeiro axioma é que uma lei incerta não pode gerar uma obrigação certa: *lex dubia non obligat*. E justificava esse princípio legal, assumido como critério de moralidade, com um segundo princípio jurídico: no conflito entre liberdade e lei, a liberdade humana tem precedência porque vem antes da lei; por isso, a liberdade permanece livre toda vez que não se dá a certeza da lei: *libertas possidet*.96

A dificuldade teórica que se opunha a essa concepção libertária do agir humano era o princípio canonístico: *in dubiis, pars tutior sequenda* — nas dúvidas, deve-se seguir a parte mais segura. A resposta de Afonso é simples e genial, digna de um grande advogado. O princípio canônico vale apenas em teoria, isto é, se eu permaneço na dúvida teórica sobre a validade da ação. Ele conserva todo o seu valor, porque é imoral agir na dúvida sobre a moralidade da ação. Mas, em virtude dos princípios *lex dubia non obligat* e *libertas possidet*, eu saí praticamente da dúvida e adquiri a certeza moral; portanto, o princípio canonístico não é aplicável nas dúvidas práticas.97

Não estou aqui a expor o sistema afonsiano. Não é o objetivo desta relação. Do equiprobabilismo afonsiano interessava-me evidenciar os princípios dos quais emana o sistema que permitiu a Afonso opor-se ao probabiliorismo então onipresente.

E ao menos mais uma coisa Afonso havia conservado de sua formação de advogado: a inutilidade da busca da verdade absoluta quando se trata do agir humano. Em última análise, conta o juízo prudencial. Se essa verdade absoluta existisse, não haveria necessidade nem de advogados nem de confessores; bastariam os juízes. A verdade com a qual frequentemente lidamos é uma verdade provável. Mais provável? Menos provável? Quem poderá jamais dizê-lo? Não dispomos da "meia cana",98 isto é, da régua, para medir exatamente o grau de probabilidade. Nesse sentido, ele retomou certamente o princípio central do probabilismo.99

Mas ele se guardou bem de declarar-se probabilista. E não se tratou apenas de não envolver sua Congregação na tormenta que destruía a Companhia. A meu ver, dois outros elementos vinham contrastar as consequências lógicas de seu sistema fundado no direito: sua experiência da vida e, por que não, sua natureza escrupulosa. Uma e outra não lhe ocultavam as consequências — a seu ver desastrosas em alguns pontos — às quais podia conduzir a aceitação da opinião simplesmente provável.100 Além disso, sua formação clerical rigorista lhe havia permitido aprofundar as razões e aquilo que havia de verdadeiro no probabiliorismo e em sua aspiração à verdade.

Tudo perfeito? Eu nunca escondi minha admiração diante de Afonso e de sua moral. Isso não significa que minha admiração seja incondicional. Tenho certo pudor em falar das reservas que a moral afonsiana me inspira, porque às vezes me pergunto se compreendi bem, se aquilo que considero ilogismo não é outra coisa senão minha falta de equilíbrio, se não estou utilizando a "sabedoria retrospectiva". E um anacronismo, para um historiador, é pecado capital.

Apenas para dar alguns exemplos: fico cheio de admiração diante das consequências às quais conduz seu princípio da não obrigatoriedade da lei duvidosa, estendido também à lei eterna e à lei natural;101 acho corajosa sua insistência na prioridade da liberdade diante da lei;102 e, descendo a alguns casos particulares, acho cheia de bom senso a afirmação de que os corpos

dos defuntos não têm nada de sagrado;[103] parece-me de uma modernidade desconcertante sua concepção dos fins do matrimônio e as consequências que dela tira no plano das relações entre os esposos. O afastamento da doutrina oficial da Igreja em relação à doutrina de Ligório contribui para explicar o impasse atual nessa matéria.[104] A lista poderia continuar.

Mas Santo Afonso nem sempre dá prova do mesmo espírito livre e da mesma audácia em outras soluções concretas que propõe.[105] Parece-me então notar uma dissonância entre a enunciação dos princípios e sua aplicação ou, como se diria hoje, entre moral fundamental e moral especial. Essa falta de audácia, eu dizia pouco antes, não pode ser explicada como um traço normal no fundador de uma Congregação em constante perigo de ser suprimida. Não creio que se trate disso. Estou antes inclinado a pensar que sua formação clerical, ainda que tardia, veio frequentemente podar a livre expressão do advogado.[106] Mas talvez haja outra explicação que nos ajude melhor a compreender seu perfil de moralista, com suas grandezas e seus limites. Vale a pena deter-nos por um momento sobre essa outra hipótese explicativa.

O século XVIII católico europeu foi globalmente rigorista. Tradicionalistas e reformadores acreditaram encontrar, entre outras coisas, no endurecimento do *ethos* moral cristão a alavanca sobre a qual apoiar-se tanto para recuperar a pureza dos costumes cristãos quanto para construir uma moral mais em sintonia com os ditames da razão.[107] Santo Afonso foi homem da tradição. Creio que sobre isso não haja dúvidas. Muitos elementos pareciam empurrá-lo para uma visão tradicional da vida cristã: já tive ocasião de acenar para a rigidez militar do pai e para a piedade ansiosa da mãe. Sua primeira formação clerical acentuou sua angústia pessoal, da qual falarei em seguida. Posto isso, tenho a nítida impressão de que a tradição em Santo Afonso constitui uma massa gravitacional da qual ele sempre parte e à qual frequentemente retorna. Seu cuidado infinito de justificar toda tomada de posição, também no campo da piedade, com referências explícitas aos textos bíblicos e tradicionais é um índice significativo. Nesse sentido, ele não foi um iluminista. Mas, na Nápoles do início do século XVIII, respirara o ar das Luzes e dele havia ao menos retido o essencial: o princípio de que a razão é o único tribunal capaz de julgar o bem e o mal das ações humanas. Seus estudos jurídicos e sua profissão de advogado desenvolveram nele o senso da justiça, mas também da equidade. A razão e a equidade contrabalançaram em Afonso o sentido e o apego à tradição. Partindo desses princípios, nos campos em que foi mestre — a moral e a espiritualidade —, ele foi capaz de grandes intuições em contraste com o modo comum de sentir e de pensar.[108] Nem sempre, porém, teve a audácia de aplicar até as últimas consequências suas intuições de ordem geral. Nesse sentido, eu disse que o senso da tradição agiu frequentemente nele como um campo gravitacional: ele é irresistivelmente atraído pela tradição toda vez que a razão não lhe faz ver o contrário de maneira evidente.

Essa hipótese explicaria, de um lado, suas preferências pela moral da Companhia de Jesus, a única instituição eclesiástica que se opunha resolutamente à interpretação rígida da moral cristã; e, de outro lado, sua recusa de que sua moral fosse interpretada como uma moral jesuítica. A escolha de comentar a *Medulla* de Busembaum e o arrependimento tardio dessa

escolha são também significativos.

Conclusão

A preparação jurídica e o exercício da advocacia podiam bastar para fazer de Afonso um moralista? Penso que não. O direito e sua mentalidade de defensor lhe haviam dado alguns princípios básicos para orientar-se na análise da imputabilidade das ações humanas, e lhe haviam ensinado uma técnica de argumentação em favor do cliente. Tratava-se de uma preparação cultural que teria influído nas escolhas que ele faria em matéria de moral, mas não o havia preparado diretamente para a teologia moral. O juízo moral e cristão, sem negar a importância da lei, alimentava-se — e alimenta-se — de outras fontes. Para compreender a importância das orientações de Afonso no campo moral, é preciso ter presente a missão e o tipo de missão à qual se sentiu chamado. Esta pesquisa complementar, mas absolutamente necessária para completar o retrato do moralista, fica apenas adiada.[109]

Notas

Footnotes

1. O juízo do editor de F. M. Jones, *The Saint of Bourbon Naples, 1696–1787*, Dublin, Gill and Macmillan, 1992, primeiro sobrescrito de capa, é catastrófico: “Nenhum santo sofreu mais com os hagiógrafos ‘oficiais’ do que Afonso”. Ignorância da hagiografia ou simples achado publicitário?
2. O. Weiss, *Alfons von Liguori und seine Biographen; ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit*, em *SHCSR* 36–37 (1988–89), 151–284. Estudo bibliográfico fundamental, do qual se deve partir para qualquer investigação ulterior desse tipo.
3. É o caso de algumas entre as biografias monumentais. Além da já citada biografia de Jones, mencionamos: Antonio M. Tannoia, *Della Vita ed Istituto del venerabile servo di Dio*

Don Alfonso M. de Liguori, vescovo di S. Agata de' Goti e fondatore de' Preti Missionarii del SS. Redentore, Nápoles, 1792–1802, 4 vols. em 3 tomos, impressão anastática da edição original, Materdomini, 1982; Alfonso Capecelatro, *La Vita di S. Alfonso Maria de Liguori*, Roma-Tournai, 1893; Augustin Berthe, *Saint Alphonse de Liguori 1696–1787*, Paris, 1900, 2 vols.; Théodule Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières: Alfonse de Liguori (1696–1787)*, Paris, 1982.

4. A falta dessas qualidades literárias explica em grande parte o insucesso editorial de duas grandes biografias afonsianas: Carl Dilgskron, *Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria de Liguori*, Regensburg, Nova York & Cincinnati, 1887, 2 vols.; e Raimundo Telleria, *San Alfonso María de Ligorio, Fundador, Obispo y Doctor*, 2 vols., Madri, 1950–1951.

5. Graças sobretudo ao estudo definitivo de Domenico Capone, *Il volto di S. Alfonso nei ritratti e nell'iconografia*, Roma, 1954.

6. A obra clássica sobre a espiritualidade afonsiana continua sendo a de K. Keusch, *Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori*, Freiburg, 1924. Tradução italiana: *La dottrina spirituale di S. Alfonso Maria de Liguori*, Milão, 1931. A obra de Keusch envelheceu um pouco. As biografias e os estudos mais recentes propuseram outras interpretações do santo napolitano. Rico de reflexões originais é o livro de Hammish F. G. Swanston, *Celebrating eternity now. A study in the theology of St Alphonsus de Liguory*, Liguori, MO, 1995. Ver também H. Manders, *Die Liefde in de spiritualiteit van sint Alfonsus*, Amsterdã, 1947, tradução portuguesa: *O amor na espiritualidade de Santo Afonso*, Aparecida, 1990; A. Bazielich, *La Spiritualità di sant'Alfonso Maria de Liguori: studio storico-teologico*, em *SHCSR* 31 (1983), 331–372; E. Lage, org., *La intuición y la espiritualidad de San Alfonso*, Roma, 1993. Hoje é revalorizada a obra de Celestino Berruti, *Lo spirito di S. Alfonso Maria de Liguori*, Nápoles, 1857.

7. Sobre a necessidade de avançar por hipóteses na busca da verdade, também histórica, sempre tive presente, *mutatis mutandis*, a recomendação de I. Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (tradução italiana de Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, 4ª edição, vol. I, Bari, 1971, 18–19): "A razão vê apenas aquilo que ela mesma produz segundo seu próprio plano... e deve ela mesma tomar a dianteira e constranger a natureza a responder às suas perguntas; e não se deixar guiar por ela, por assim dizer, com rédeas; porque, de outro modo, nossas observações feitas ao acaso e sem um plano previamente estabelecido não levariam a uma lei necessária, que a razão procura e da qual tem necessidade. É necessário, portanto, que a razão se apresente à natureza... para ser, sim, instruída por ela, mas não na qualidade de aluno que ouve tudo o que apraz ao mestre, e sim de juiz que constrange as testemunhas a responder às perguntas que lhes dirige". A citação é longa, mas pareceu-me necessária para sublinhar o princípio metodológico do qual parti.

8. Devo sublinhar que este estudo se coloca como um prolongamento ideal das pesquisas de dois redentoristas espanhóis: Fabriciano Ferrero, *La mentalidad moral de San Alfonso en su cuaderno espiritual "Cose di coscienza" (1726–1742)*, em *SHCSR* 21 (1973), 198–258; Marciano Vidal, *La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso de Liguori (1696–1787)*, Madri, 1995.

9. Ver o retrato de Afonso moralista delineado nas duas intervenções em Antananarivo no ano passado: *Portrait d'un moraliste* e *La morale alphonsienne et son actualité*, em *Alphonse de Liguori*: *une morale pour aujourd'hui?*, Antananarivo, 1996, 31–56, "Collection Isra", nº 5.
10. O título e o tema desta relação não têm nada de original. Outros antes de mim tentaram traçar os lineamentos do moralista Afonso de Ligório ou alguns de seus aspectos. Entre os estudos mais recentes, tive presente as duas obras de Marciano Vidal, *Frente al rigorismo moral: benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696–1787)*, Madri, 1986; do mesmo autor, *La familia*, cit.; ainda de Vidal, *S. Alfonso de Liguori moralista*, em *StMor* 28/2 (1990), 363–389. Ver também Fabriciano Ferrero, *La mentalidad moral*, cit.; Domenico Capone, *La "Theologia Moralis" di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*, em *StMor* 25/1 (1987), 27–77; Sabatino Majorano, *La teologia morale nell'insieme del pensiero alfonsiano*, em *StMor* 25/1 (1987), 79–106; Théodule Rey-Mermet, *La morale selon St Alphonse de Liguori*, Paris, 1987; AA. VV., *Alphonse de Liguori, docteur et pasteur*, Paris, 1987; Louis Vereecke, *Evolution de la théologie morale du Concile de Trente à s. Alphonse de Liguori*, em *StMor* 25/1 (1987), 7–25.
11. Hoje há em Pagani quatro exemplares da segunda edição da *Theologia moralis*, dois na biblioteca e dois no arquivo provincial. O exemplar ao qual se referem os padres M. de Meulemeester e F. Delrue desapareceu. Talvez tenha sido transportado para outro lugar depois da descoberta de De Meulemeester.
12. *Theologia moralis concinnata R P. A. d. L., Rectore majore Congregationis SS. Redemptoris, per appendices in Medullam R P. Hermanni Busembaum, Societatis Jesu...* 2 vols. in 4º, Nápoles, 1753–1755, Typographia Johannis de Simone, com permissão dos superiores.
13. Amigo de Santo Afonso e da Congregação, não confundir com o padre Bernardo Tortora. Ver Francesco Minervino, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia (1732–1841) e dei Redentoristi delle Provincie Meridionali d'Italia (1841–1869)*, Roma, 1978, 174, "Bibliotheca historica CSSR, VIII". Doravante: Minervino, *Catalogo*.
14. Maurice de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, 3 vols., Louvain-La Haye, 1933–1939.
15. *Sancti Alphonsi Mariae de Ligorio, Theologia moralis. Editio nova cum antiquis editionibus diligenter collata... cura et studio P. Leonardi Gaudé e Congregatione Sanctissimi Redemptoris*, 4 vols., Roma, Typographia Vaticana, 1905–1912. Para uma história das edições da *Theologia moralis*, ver a "Praefatio editoris", vol. I, XIII–XXIII. Mais recentemente, Domenico Capone, *La "Theologia Moralis"*, cit., 31–37. Ainda não temos uma boa monografia sobre a história da *Theologia moralis* afonsiana. A edição de Gaudé será o texto de referência; doravante: *Theologia moralis*.
16. Para uma visão rápida e precisa daqueles anos, ver sobretudo o capítulo "Al borde de la supresión" em Telleria, II, 581–603.
17. "Audaz, hábil, sem escrúpulos, inimigo declarado de toda ordem religiosa." Assim Fernando de León — Leonius, Lione, Leone — é definido por Telleria, II, 587. Sobre seus projetos de reforma radical contra os institutos religiosos, ver ibid., nota 40.
18. *Lettere*, II, 362.
19. *Lettere*, III, 341: ao padre Andrea Villani, de Arienzo, 6 de novembro de 1768.

20. Pietro Paolo Blasucci nasceu em Ruvo del Monte, província de Potenza, em 22 de fevereiro de 1729; professou em 14 de agosto de 1753; foi ordenado sacerdote em 21 de abril de 1754. Foi o primeiro superior da missão siciliana em 1762. Consultor geral de Santo Afonso em 1780, foi depois eleito superior geral da Congregação em 1793. Morreu em Pagani em 13 de junho de 1817. Minervino, 26; Boland, 41–42; Salvatore Giammusso, *I Redentoristi in Sicilia*, Palermo, 1960, 188–189. Para as cartas de Santo Afonso a Blasucci, ver *Lettere*, II, 92–93, 160–161, 185–187, 202–205, 216–217, 226–227 etc.; especialmente as quatro cartas do volume III, *Corrispondenza speciale*, 342–345, 347–351, 402–407, 421–423. As cartas de Blasucci a Santo Afonso foram recentemente publicadas em *Lettere dalla Sicilia a S. Alfonso*, introdução, transcrição e notas de Salvatore Giammusso, Roma, 1991, Bibl. Hist. XIV. Ver especialmente 169–238. Doravante: *Lettere dalla Sicilia*.
21. Ver especialmente *Lettere*, III, 347–351. Afonso a Pietro Paolo Blasucci, de Arienzo, 8 de agosto de 1769.
22. A profissão iluminista de Blasucci, em nome de seus confrades "inimigos da ignorância", na carta a Diodato Targianni de 22 de março de 1769, soa assim: "Cada um de nós, imbuído em Nápoles dos bons estudos modernos, de uma filosofia livre de preconceitos, de uma metafísica geometricamente ordenada, das regras de uma crítica exata e de uma teologia dogmática e escolástica mais sólida, enrubesce de professar o sistema provável jesuítico e de seguir, na diversidade das opiniões, o menos verdadeiro diante do mais verossímil, contra as luzes naturais da reta razão". *Lettere dalla Sicilia*, 170.
23. Trata-se da *Apologia della teologia dell'Illustrissimo Mons. Alfonso de' Liguori, tacciata da taluni per lassa come seguace del sistema probabilistico e specialmente dell'opinione meno probabile*, Bassano, 1769. Ver De Meulemeester, *Bibliographie*, I, 144–145. Blasucci ainda não a havia lido. Ele parece referir-se a *Dell'uso moderato dell'opinione probabile dell'Illustriss. e Reverendiss. Mons. D. Alfonso de' Liguori*, Nápoles, 1765. De Meulemeester, *Bibliographie*, I, 128–129.
24. *Lettere dalla Sicilia*, 178–179.
25. Ibid., 171: *Institutiones Theologiae Moralis seu Doctrina morum*... Como se vê, tratar-se-ia de uma obra completamente nova, não mais da simples revisão da *Theologia moralis* sem o texto de Busembaum. Ver nota 64 do original.
26. *Lettere*, II, 363–364.
27. Sobre a estima de Santo Afonso pelo jovem Vivenzio, ver especialmente a carta de 20 de novembro de 1775 ao padre Angelo Maione, *Lettere*, II, 258, 343–344. Ver especialmente o que escreve ao padre Maione em 28 de outubro de 1776: "Esteve aqui D. Nicola Vivenzio por um dia. Tive prazer em conhecê-lo, porque é um homem verdadeiramente distinto e de inteligência muito adequada, e se explica maravilhosamente falando de nossas coisas." Ibid., 388.
28. Gaetano Celano era o advogado ordinário da Congregação em Nápoles. Numa carta de agosto de 1767, Afonso chegou a sugerir a Celano não apenas a lista dos problemas em que se debatia a Congregação, mas também as soluções jurídicas para deles sair. *Lettere*, II, 42–45. Isso depõe em favor da têmpera de advogado em Afonso, mas deixa perplexo quanto às capacidades de Celano, que precisa dos conselhos jurídicos de seu cliente. Mas

talvez Afonso fosse um cliente excepcional.

29. Ibid., 370.
30. De Meulemeester, *Bibliographie*, I, 160.
31. *Lettere*, I, 375.
32. Ibid., III, 297–298.
33. Ibid., 421–422.
34. *Lettere dalla Sicilia*, 237–238.
35. Ibid., 239; *Lettere*, I, 375.
36. Ibid., II, 370: carta de 4 de julho de 1776 ao sacerdote D. Vincenzo Di Maio, professor na Universidade de Nápoles.
37. Santo Afonso não consegue esconder sua alegria ao comunicar a notícia da queda de Tanucci ao padre Pietro Paolo Blasucci, em 4 de novembro de 1776: "Tendo acontecido em Nápoles um fato estrondoso, quero informar-vos inteiramente... Dizem que o golpe contra Tanucci veio de Viena, de Roma e também da França. Assim vai o mundo... Nossa causa está no mesmo pé; mas, com a presente mudança de governo, aumentou muito a boa esperança de paz." *Lettere*, II, 306.
38. Tannoia, III, 29–34.
39. *Lettere*, III, Roma, 1890, 492–507.
40. Ver especialmente a primeira parte: "De' due punti generali, cioè della mia aderenza alla dottrina gesuitica, e del sistema del probabilismo da me insegnato"; mas não se encontra aí nenhuma profissão de fé probabiliorista. Ibid., 493–499. Falando desse escrito seu, Afonso exclama: "Milagre que não me tenha vindo uma gota!"
41. Para a conclusão dessa história e para as consequências desastrosas que dela derivaram, ver Giuseppe Orlandi, *Dal "Regolamento" alla riunificazione*, em Francesco Chiovaro, org., *Storia CSSR 1/I, Le Origini*, 270–321.
42. Reproduzido em *Lettere*, II, 502–503. A causa Sarnelli-Maffei contra a Congregação prosseguiu por inércia e foi decidida em favor do Instituto em 10 de abril de 1783.
43. De Meulemeester, *Bibliographie*, I, 65.
44. "*Pro viribus sum conatus semper rationem auctoritati praeponere; et ubi ratio me convincit, non renui auctoribus pluribus contraire*." *Theologia moralis*, II, 52.
45. "*Humanae conditionis praesenti fragilitate spectata, non est semper verum, tutius esse animas per viam arctiorem dirigere*." Ibid., 53.
46. De Meulemeester, *Bibliographie*, I, 62–68.
47. "*Plurimis abhinc annis excogitavi juventuti Sodalitatis nostrae librum de re morali tractantem tradere*." *Theologia moralis*, I, LV.
48. Desde 1763, Afonso havia pensado em reescrever inteiramente a *Theologia moralis*, suprimindo o texto de Busembaum. "Trabalham nisso muitos de meus companheiros e trabalho também eu", escreve a Remondini em 26 de agosto de 1763. E acrescenta: "Fazer a obra de novo, retirando Busembaum, é impossível. Eu não me fio em fazê-la, porque sou

velho e doente [...] Portanto, essa tarefa eu teria de mandar fazer a meus companheiros; e, pelo que pude perceber, não há quem possa fazê-la a meu gosto." *Lettere*, III, 179.

49. *Lettere*, II, 495.
50. Sobre as circunstâncias do ensino de Santo Afonso, ver especialmente D. Capone, *S. Alfonso e Paolo Cafaro primi lettori di teologia nello studentato redentorista nel 1743–1749*, em *SHCSR* 29 (1981), 73–107.
51. Sobre a importância do estudo da teologia moral para seus missionários, Santo Afonso volta várias vezes em sua correspondência. E que os redentoristas eram estimados como "bons teólogos, ao menos morais", sabemos também pelo primeiro documento externo, uma carta de Girolamo Sparano a mons. Antonio Lucci — hoje beato Antonio Lucci, OFM Conv. — bispo de Bovino, publicada por Andreas Sampers em *SHCSR* 5 (1957), 265–266.
52. Ambrogio Freda, *S. Alfonso universitario*, em AA. VV., *S. Alfonso de Liguori: Contributi bio-bibliografici*, Brescia, 1940, 109–110.
53. Capone, *La "Theologia Moralis"*, cit., 28–30; Rey-Mermet, *La morale selon St Alphonse*, cit., 35–36; Marciano Vidal, *S. Alfonso de Liguori moralista: significato storico e messaggio attuale*, em *StMor* 28 (1990), 366–367.
54. Permito-me citar meu breve estudo, *Il beato Gennaro Maria Sarnelli, Redentorista*, Materdomini, 1996. Deve-se consultar Ciro Sarnataro, org., *Gennaro Maria Sarnelli, protagonista della vita ecclesiastica e civile nella Napoli del Settecento. Atti del congresso tenuto a Napoli, 24–26 novembre 1994*, Nápoles, 1996.
55. O título completo é: *Ragioni cattoliche e politiche in difesa delle repubbliche rovinate dall'insolentito meretricio*, Nápoles, 1739. Para a importância da renovação do pensamento jurídico e da virada que ela determinou na moral católica, ver o prefácio de Charles Chauvin à tradução francesa de meu *Sarnelli, L'Apôtre des prostituées*, Paris, 1997.
56. Sobre o hábito de Afonso de propor aos jovens confrades os "casos" concretos que se apresentavam durante as missões, ver Michele Bianco, *Il Padre Giovanni Rizzo della Congregazione del SS. Redentore*, em *SHCSR* 14 (1966), 109.
57. Além de Ligório e Sarnelli, foram juristas também os padres Cesare Sportelli (1701–1750), Francesco Maria Margotta (1699–1764), Gaspare Caione (1722–1809), Filippo Minervino (1730–1764). Ver Minervino, *Catalogo*, *ad voces*.
58. "Cinquenta anos atrás [1742?], ainda que clérigo, tive o cuidado de conversar com sua mãe. Assim expliquei em uma hora não poucas coisas de sua infância e juventude. Outras notícias colhi de D. Ercole, seu irmão. Três anos antes da morte de Monsenhor, arranquei algo mais do outro irmão, D. Gaetano." Tannoia, I, VII.
59. Apesar de todas as investigações, os primeiros vinte e seis anos da vida de Afonso ocupam apenas as primeiras 29 páginas da volumosa *Vita* de Tannoia. As precisões e retificações dessa parte da vida de Afonso devem-se sobretudo à obra dos padres Ambrogio Freda, Domenico Capone, Oreste Gregorio e Vincenzo Toglia, *S. Alfonso de Liguori. Contributi bio-bibliografici*, Brescia, 1940; e à biografia de Telleria, I, 4–97.
60. *Sacra Rituum Congregatio, Ven. servi Dei Alphonsi Mariae de Ligorio fundatoris Congregationis SSmi Redemptoris ac olim Episcopi S. Agathae Gothorum, Summarium super*

virtutibus, Roma, 1806, 59–73.

61. Apenas casualmente algumas testemunhas, melhor informadas, introduzem em suas respostas avaliações profissionais sobre a advocacia de Afonso. É o caso do padre Antonio M. Tannoia, futuro biógrafo, e do padre Gaspare Caione, também jurista; mas trata-se de afirmações genéricas sobre a "probidade, doutrina e eloquência". Ibid., 64, 67–68.
62. Essa "conclusão" é feita com a reserva de controlar a *Copia publica* dos processos diocesanos, conservada no AGHR.
63. *Lettere*. A edição do centenário, de 1887, foi preparada pelo padre Friedrich Kuntz, auxiliado pelo padre Francesco Pitocchi.
64. Sobretudo em *Analecta* (1922–1967) e em *SHCSR* (1954 ss.).
65. Giuseppe Orlandi, *La corrispondenza di s. Alfonso M. de Liguori: dall'epistolario al Carteggio*, em *Studia et subsidia de vita et operibus s. Alphonsi Mariae de Ligorio (1696–1787)*, Bibl. Hist., vol. VIII, Roma, 1990, 284–314.
66. Sobre essa causa, muito se fantasiou até o artigo decisivo de Oreste Gregorio, *Ricerche intorno alla causa feudale perduta da Alfonso de Liguori*, em *Archivio storico per le Province Napoletane* 34 (1953–1954), 181–203.
67. Pier Luigi Rispoli, *Vita del Beato Alfonso Maria de Liguori vescovo di S. Agata e fondatore della Congregazione del SS. Redentore*, Nápoles, 1834, 19: "Observa-se no Catálogo das sentenças — documento perdido nos movimentos revolucionários do fim do século passado — de 1715 até 1723, que Afonso exerceu a profissão de advogado nos tribunais civis de Nápoles, e que não havia perdido nenhuma causa."
68. "Tudo o tornava singular: vastidão de talento, clareza de mente e precisão no falar; suma honestidade e sumo horror dos ardis; não empreendia causa senão justa e fora de exceção; humanidade para com os clientes e desinteresse; e, o que é mais, tal domínio tinha dos corações que, ao arrazoar, encantava os juízes e deixava mudos seus contraditores." Tannoia, I, 12. Essa descrição de Afonso advogado é certamente uma reconstrução enfática de Tannoia. Que na Congregação primitiva se tivesse tal ideia do jovem Afonso parece-me confirmado pelo testemunho de Caione, também jurista, no processo de canonização. Ver *Summarium*, 64. O interesse do texto de Tannoia consiste no fato de que o autor descreve o personagem por ele conhecido e transfere seus traços para o período da juventude.
69. Ver, por último, Rey-Mermet, *Le saint*, cit., 97; Jones, *Alphonsus*, cit., 22.
70. Rispoli, *Vita*, cit., 16.
71. Ibid., 19. Se a explicação tradicional do processo perdido em 1723 fosse verdadeira — uma cláusula que lhe escapou por inadvertência —, Afonso teria tido o dever de reembolsar os danos derivados de sua "negligência" à família Orsini de Gravina.
72. *Nucerinae, Processus Ordinarius*, IV, f. 1932, testemunho do padre Pasquale Caprioli, citado por Telleria, I, 94, nota 29.
73. Rey-Mermet, *Le saint*, cit., 124.
74. *Lettere*, II, 495.

75. *Sancti Alphonsi Mariae de Ligorio, Theologia moralis, editio nova cum antiquis diligenter collata... cura et studio P. Leonardi Gaudé*, Roma, Typographia Vaticana, tomo I, 1905; tomo II, 1907; tomo III, 1909; tomo IV, 1912.
76. "*Textus quoque tum canonicos, tum civiles suis locis diligenter adnotavi*." *Lettere*, III, 10. A anotação é retomada nas edições sucessivas. Ver *Theologia moralis*, I, 46.
77. Ibid., 785–817.
78. S. J. Boland, *A dictionary of Redemptorists*, Roma, 1987, 136. O padre Gaudé havia morrido em Uvrier em 14 de agosto de 1910. Ver também a "Praefatio editorum" do quarto volume da *Theologia moralis*, pp. V–VII.
79. Ibid., IV, 785.
80. Na edição de Gaudé encontra-se uma primeira tentativa de resposta a essa questão. Ibid., I, XXIV–XXXIV.
81. Numa carta a Remondini, provavelmente de 1763, Afonso fala de "três padres" que manteve empregados por várias semanas. *Lettere*, III, 177.
82. Naturalmente, esse discurso vale apenas para a moral. É curioso, porém, notar a citação do Digesto a propósito da flagelação de Jesus. *Riflessioni sulla Passione*, em *Opere Ascetiche*, V, Roma, 1934, 212: "Esta era pena que se dava apenas aos escravos, como se tem da *L. servorum. ff. de poenis*" (= *Digestorum*, lib. 48, titulus 19: *De poenis*, X).
83. Bolonha, 1763.
84. "El fantasma de Busembaum" é o título expressivo de um parágrafo de Telleria, II, 308. E conta como o próprio nome de Busembaum fosse frequentemente renegado pelos próprios jesuítas.
85. "Meus companheiros da Congregação pensaram em retirar da minha Moral o texto de Busembaum e fazer com que a moral seja toda minha; acrescentando-lhe, porém, as definições, as distinções e as primeiras proposições, ou princípios, que se quiserem a mais [...] A obra, em suma, ficaria toda minha, como hoje as pessoas a desejariam." Carta a Remondini, 12 de junho de 1763. *Lettere*, III, 167–168.
86. *Theologia moralis*, I, 3–70.
87. Ibid., II, 689–703.
88. Ibid., 3–26.
89. Ibid., II, 3–354: *Tractatus quintus*. Ver especialmente *De restitutione* (52–173) e *De contractibus* (174–318), que mereceriam um estudo específico, tanto pela importância da matéria econômico-jurídica no século XVIII quanto pela importância que esses temas tiveram na vida do autor.
90. Foi tachado de homem rude e ignorante, "saído do bosque", alusão à casa de Deliceto onde então o santo residia. Tannoia, *Della vita*, cit., I, 186.
91. Parece que Tannoia conseguira encontrá-lo, mas depois o perdeu novamente junto com outros documentos que havia recolhido. Ibid., nota (a).
92. *Theologia moralis*, I, 447–459: "*Epistola responsiva adversus epistolam apologeticam, scriptam in propugnationem dissertationis, quae super abusu mortuis maledicendi prodiit*."

Ver também, mais sucintamente, a resposta à dúvida: "*Utrum maledictio mortuorum... sit vera blasphemia*", ibid., 444–445.

93. *Lettere*, III, 1–2.
94. Afonso arrependeu-se amargamente de ter escolhido comentar a *Medulla theologiae moralis* desse jesuíta vestfaliano que polarizou parte da campanha antijesuítica no século XVIII. "O nome de Busembaum tornou-se odioso quase em todo o mundo", escrevia Afonso a seu editor, Giambattista Remondini, em 12 de junho de 1763, "e eu, para minha desgraça, encontro-me tendo tomado a comentar esse bendito autor, que, quando é nomeado, causa horror como se fosse nomeado Lutero." *Lettere*, III, 167.
95. *Theologia moralis*, II, 698–703.
96. A exposição mais recente e mais clara do "sistema afonsiano" pode ser lida em Théodule Rey-Mermet, *La morale*, cit., Paris, 1987.
97. *Lettere*, III, 343–344.
98. "Venhamos agora ao vosso sentimento de dever seguir a opinião rígida que tem um ou dois graus de maioria. Essa regra me parece muito confusa e escrupulosa; pois é difícil encontrar essa meia cana que meça estes dois ou um grau de preponderância." *Lettere*, III, 243–244: ao padre Pietro Paolo Blasucci, novembro de 1768.
99. É difícil dizer se Afonso estava a par da distinção viquiana entre "verdadeiro" e "certo". O andamento de seu discurso moral, todo centrado no problema da certeza, deixa entrever que, na cultura napolitana do tempo, quando se tratava das ciências humanas, o tema da certeza prevalecia sobre o da verdade, que por sua natureza é abstrato. Creio que seja possível chegar ao fundamento filosófico da posição moral de Afonso no contexto da cultura napolitana do primeiro Setecentos. Mas este é tema demasiado árduo e, de todo modo, fora de lugar neste estudo.
100. O caso típico desse temor quase pânico da ocasião próxima de pecado concerne às relações entre noivos. Sobre essa problemática situada em seu contexto histórico-social, ver Vidal, *La familia*, cit., 116–135.
101. *Theologia moralis*, I, 41–47.
102. Ibid., 48–61.
103. Ibid., I, 452–455.
104. Ibid., IV, 61–65.
105. Para retornar ao seu excessivo rigorismo quanto às relações entre noivos, é preciso observar que se trata, contudo, de uma doutrina comum também aos probabilistas. O tema da sexualidade não pode ser explicado apenas partindo das argumentações dos moralistas; ele deve ser visto numa compreensão mais ampla do catolicismo pós-tridentino. Em certo sentido, está ligado por duplo nó ao tema da morte, que ocupa tanto espaço no universo mental desse período.
106. Não esqueçamos que sua primeira aproximação da teologia moral foi de sinal rigorista. Ver Rey-Mermet, *Le Saint*, cit., 135–140.
107. Sobre as características do rigorismo na Itália, permanece atual a obra de Giuseppe

Cacciatore, *S. Alfonso e il Giansenismo*, Florença, 1944.

108. Ver, neste mesmo volume, a relação de Sante Raponi sobre a vocação universal à santidade.
109. Para ter uma ideia do plano de trabalho, ver, na nota 9, as já citadas relações ao congresso de Antananarivo.